

A IDEIA DO V IMPÉRIO EM AGOSTINHO DA SILVA. PARA UMA INTERPRETAÇÃO MITANALÍTICA

Alberto Filipe Araújo
(Universidade do Minho)

"Portugal só plenamente será quando perceber que a viagem contada nos Lusíadas é a da Ilha dos Amores onde divino e humano darão filhos que, sendo, não existam"

Agostinho da Silva

Introdução

A tentação de trabalhar este tema surgiu-nos com a oferta, por parte do nosso colega e amigo Artur Manso, de um estudo dedicado ao pensamento de Agostinho da Silva, intitulado precisamente *Agostinho da Silva. Aspectos da sua Vida, Obra e Pensamento*. Essa oferta permitiu que nos interrogássemos, do ponto de vista mítico-simbólico, sobre os significados ocultos (latentes) do *V Império* nesse mesmo autor. Para realizar essa tarefa interpretativa, recorreremos, como tem sido habitual nos nossos estudos, à Mitanálise: *démarche* hermenêutica fundada por Gilbert Durand nos anos 70, que designa, do ponto de vista mi(e)todológico, o "*último referencial da compreensão dos fenómenos humanos, os conjuntos imaginários que constituem as 'grandes imagens' e a sua narração mítica*" (1979: 84).

É, pois, guiados pelo objectivo de perceber e de identificar a constelação das figuras simbólicas e míticas que moldam as ideias de Agostinho sobre o *V Império* que nos ocupamos, na primeira parte, do tema tal como ele o tratou. Numa segunda parte, já num registo eminentemente mitanalítico, tentamos perceber como o *mito da Idade de Ouro* espreita e se traduz na *ideia do V Império*, sem, contudo, esquecermos a *Criança Imperador* e a sua respectiva simbólica.

1. Sobre o V império

1.1. A ideia do V império

Num texto intitulado *Considerando o Quinto Império*, expõe os ideais que ele Agostinho da Silva¹ julga serem os do V Império². Aí nos avisa que eles de nada valem sem o poder da oração, pois só por ela "*virá esse império* [refere-se ao reino do Espírito Santo] *estendido a todas as nações do Mundo, a todas elas revelando o Espírito, e a todas elas, e a todos os homens nelas, mergulhando naquilo que será a solução da antinomia vida-morte*" (1988: 199 e 198). Salienta também que o primeiro passo para a formação deste Império passa pela restauração da "*criança em nós e em nós a coroarmos Imperador*" (1988: 196). Assim sendo, defende sete ideais:

- o 1º é forjado pela "paciência e tenacidade de Deus", é o de "não haver governo", à semelhança daquilo que se passava no Paraíso, pois a meta é atingir a superação da "antinomia governante-governado" o que necessariamente implica o fim da teocracia, aristocracia e democracia;
- o 2º ideal é o de não "haver economia", igualmente à semelhança do Paraíso, dado que o objectivo era a superação da "antinomia de produtor e consumidor";
- o 3º visa a superação das oposições "criança-adulto", "ignorante-sábio", "homem-mulher", pois só ela garante, como, aliás, acontece no céu, que "não haja nem escolas, nem livros, nem casamentos";
- o 4º ideal tem a ver com a não distinção entre a vida e a morte;
- o 5º encara a verdade como a não separação entre aquilo que "hoje chamamos verdadeiro do que hoje chamamos falso";
- o 6º é o "ideal das geometrias de todas as dimensões" que consiste precisamente em fundi-las numa espécie de geometria sem qualquer dimensão;
- o 7º, e último, corresponde ao "ideal de pensar" como "fusão plena do sujeito e objecto num não pensar" que, na tradução teológica de Agostinho, consistia em ver o laço do Espírito que une o Pai e o Filho: "*O que novamente traria a terreiro, desta vez sem heresia, o velho Joaquim de Flora, e o seu Reino do Espírito Santo e o seu Império da Flor-de-Lis*" (1988: 200 e Araújo & Cunha, 1999: 69-76).

No seu artigo *Império do Passado e do Futuro*, Agostinho da Silva dá-nos conhecimento da génese de ideia de Império. Segundo ele, foi trazida pela Rainha Santa Isabel e, posteriormente, utilizada pelos portugueses. Esta ideia, fortemente influenciada pela doutrina joaquinista das "Três Idades" ou "Épocas" (Idade do Pai, Idade do Filho e Idade do Espírito Santo), não se adequa naturalmente com "*erçadas*

fronteiras, domínio e repressão" (1988: 781) típicas dos impérios situados na história profana. Na sua opinião, tendo em conta a doutrina já referida, o culto popular do Espírito Santo, o pensamento messiânico do Padre António Vieira, as profecias de Bandarra, a Ilha dos Amores de Camões, a influência de Jaime Cortesão e a heteronímia de Fernando Pessoa, o *V Império* (Ilha dos Amores ou Ilha do Rei Encoberto) aconteceria na época do Espírito Santo e daria lugar a uma fusão entre "casa e utopia, concreto e espiritual" (1988: 781). Para mediar, ou para estabelecer a ponte entre estas duas dimensões, nada melhor do que a "imaginação da criança" coroada pelo povo como *Imperador do Império do Espírito Santo*; do que o "banquete gratuito" aberto a todos e, por último, a "abertura das prisões", visto que com o estabelecimento do Império, o crime e a violência não teriam mais lugar numa Terra redentarizada (1988: 781 e 763).

Este novo Éden, a ser construído pelos portugueses e identificado com o *V Império* enquanto ideia Universal e de Futuro, tem já em conta a interpretação do Padre António Vieira do Sonho do *Livro de Daniel*. Este refere que o Império, último, do futuro e definitivo, não pode repetir os erros dos anteriores que foram o mesopotâmico, egípcio ou persa que sucumbiram por não terem descoberto o "*Abstracto, como o fizeram os Gregos*". Contudo, estes também se arruinaram por terem atribuído à Razão a "*primazia ou por não terem ido além da reduzida fórmula política de suas cidades-estado*", o romano por ter entronizado a "*formação militar, o aplauso à retórica (...) e, sobretudo, a anquilosante rigidez de seu Direito*", e à Cristandade "*veríamos, como veio de fraqueza, o pecado do pacto com o Imperador Constantino*" (1988: 764 e 484). É, pois, nesta perspectiva que este *V Império*, ao evitar os erros dos anteriores, se assemelha ao próprio *Paraíso Terreal* (1988: 778-779 e 1990: 56), a uma *Ilha dos Amores* (1988: 715-723), a uma *Idade de Ouro* (1988: 778), em que todos eram felizes, pois "*ninguém mandava, embora se ouvisse, como é de aceitar, a experiência dos mais velhos, e não assim tão velhos, porque se vivia pouco. Mulheres e crianças não tinham estatuto de subordinação, e ninguém aparecia a defender direitos de propriedade. (...) Com a sempre renovada abundância ninguém pensava em poupar*" (1988: 778-779). É de notar que este ideal de regresso ao Paraíso, a uma Idade de Ouro, enfaticamente realçado por Agostinho (1988: 777-780), dado que ele nos indica não só a importância que o tema ocupa no seu pensamento, como também destaca a simbólica que lhe está subjacente (Araújo, 1995: 55-83). Esta, note-se, é de especial importância para se compreender a *Ideia do V Império* como dialéctica e tensão entre "*passado e futuro*" (1988: 781-783), "*casa e utopia*", "*concreto e espiritual*" (1988: 781), "*mística e razão*" (1988: 764).

Como dissemos, este *V Império* não pode, portanto, repetir os erros dos anteriores, não por ser só o último, definitivo e eterno, mas, ao ser um Império em que "*mística e razão se fundem no Logos do Evangelho joanino*" (1988: 764), deve afirmar-se principalmente como "*Império de fraternidade e de paz, de povos a nenhum subjogado, de economia bem livre da privação e do lucro, de verdadeira e*

criadora religião a todos se estendendo, de homens ascendendo a todo o sonho e resolutos a serem eles próprios o pleno de si mesmo" (1988: 782). Para isso, sugere, por um lado, que nos devemos agitar "o menos que nos for possível", pesar "o menos que for possível sobre os destinos do mundo", e, por outro lado, apela a que não nos deve apeter, querer, lutar e afirmar ser "*com data e nome, para que mais facilmente os nossos sonhos a nós venham (...)*" (1988: 255).

Ao colocar na mão de Portugal, dada a sua vocação ecuménica e universal e a sua singularidade como terra atlântica, uma missão deste tipo, Agostinho da Silva está, a nosso ver, a fazer dos portugueses missionários e embaixadores do culto popular do Espírito Santo. Isso, porque ele acredita que os portugueses estão predestinados a mostrar ao mundo e aos homens o "*Esplendor Divino de um homem que, até hoje, tem sido, tão duramente, o bicho mesquinho e vil de que falou Camões*" (1988: 484). O homem e a *ideia do V Império* estão "*em embrião nos meninos de todo o mundo*" que, por intermédio da graça do Espírito Santo e de uma nova proposta pedagógica, podem não só torná-las acto, além de as espalhar "*como base, sustento e liberdade, como meio, o mundo, como fim, um sonho que se torne real*" (1988: 484).

Neste sentido, importará pois compreender, em primeiro lugar, em que é que consiste o culto popular do Espírito Santo ou do Divino e, em segundo lugar, qual é a novidade da proposta pedagógica de Agostinho para a edificação e consolidação do *V Império*.

1.2. A religião do espírito santo das ilhas atlânticas

Inseparável do seu culto (1988: 743-751 e 753-758), a religião do Espírito Santo é a religião verdadeiramente portuguesa. A sua Festa celebra-se pela ocasião do Pentecostes e consistia "*na coroação de um Imperador do Espírito Santo, geralmente uma criança, na celebração de um banquete ritual, gratuito para todos que o quisessem, e na libertação dos presos da cadeia local*" (1988: 739; 565; 569-570; 744-745; 755 e 787). Agostinho atribui ao facto de o povo coroar uma *Criança Imperador* um significado excepcional. Não só por ela aparecer em primeiro lugar e como "figura mais importante no mundo", mas, sobretudo, graças à sua imaginação, inocência, propensão para o sonho e consequente esquecimento do tempo e do espaço. Neste contexto, deve "*mandar em nós todos*" (1988: 569 e 787). Por outras palavras, de acordo com o nosso autor, os homens do Espírito Santo encaravam a *Criança* "sempre inocente e pura": "*É igualmente importante e significativo que seja Imperador um Menino (...); o que nos interessa agora é que os [homens] do Espírito Santo a viam e vêem [à Criança] como a personificação em estado puro da imaginação, do sonho, da criadora Poesia, da inocência, do profundo interesse do jogador em seu jogo que a nenhum outro jogo prejudique*" (1988: 756-757).

A seguir à coroação do novo redentor monarca, dá-se lugar à grande festa do culto que consistia num banquete geral, *"todo de comidas oferecidas, gratuitas e em que participavam todos o que o quisessem fazer; ninguém haveria com fome naquela idade nova que começava, todos teriam, por existir, o direito de continuar vivos"* (1988: 569 e 787). Este banquete significa igualmente a supressão da propriedade privada, a fim de que ninguém passasse fome quer de alimentos, quer de abrigo e mesmo de carinho ou de amor. Depois de finalizado o banquete, o *Menino-Imperador* procedia, acompanhado do seu cortejo, à libertação dos presos da cadeia local. Este gesto possui para Agostinho um duplo significado: o primeiro que não haveria mais *"crimes quando o Espírito Santo, Pessoa Divina do Imprevisível, estabelecer, ou restabelecer seu Reino"*; o segundo serve para mostrar que a abertura das cadeias permite que os detidos possuam aquela *"Eternidade que ao Tempo e ao Não-Tempo abarca"* (1988: 787 e 570).

Esta Religião, fundante do *V Império*, faz da *Criança o Imperador do mundo*, podendo ser este o *"Menino Jesus do Presépio de Greccio, o Imperador açoriano, a criança do Evangelho de Caeiro; a rediviva infância"* (1990: 38). Faz também com que ele se identifique com o *"radioso Império das Crianças, o único digno de ser o Quinto de Vieira e Pessoa, o único capaz de esquecer de vez Dom Sebastião"* (1988: 749). Este Império, ainda que animado pelos ventos da utopia e da mística, acaba, no pensamento do autor, por encontrar um *topos*, que não é outro do que as *Ilhas Bem-Aventuradas*, as nossas Ilhas Atlânticas ou os Açores, autênticas sede de um ecumenismo social, político, religioso e metafísico.

Mas um Império, mesmo que abençoado pela *"Pessoa Divina do Imprevisível"*, carece de homens, e é precisamente aqui que nos encontramos, mais uma vez, com a influência de Joaquim da Flora (1135-1202), nomeadamente com a sua Ordem dos *"Viri Spirituales"*. Não chega somente conceber e edificar um novo Império que é para Agostinho um Reino da Liberdade³, à semelhança do Espírito Santo enquanto Pomba errante (Durand, 1985: 37-52). Trata-se fundamentalmente de eger uma espécie de embaixadores, autênticos missionários do culto do Espírito Santo, para o anunciar como uma *"Boa Nova"* ecuménica, de paz, de felicidade, de liberdade e de fraternidade. Estes embaixadores, utilizando a língua portuguesa como mediadora, proclamavam um *"Evangelho definitivo"*, um *"Evangelho para um universo, não já apenas de homens, mas de todos os seres"* (Silva, 1990: 19). Eles são animados por uma paixão pelo Imprevisível, simbolizado pela pomba errante, visto que pertence à vocação portuguesa ultrapassar-se continuamente: *"Só que esta nossa Pátria se realiza quando se abrasa na comunhão do universo, quando se dissolve no que os outros são, para que o não sejam também"* (1988: 255). Se compete pois a estes missionários do Espírito Santo servir e não mandar, anunciar e não impor um Império de fusão, de complementaridade, então percebe-se que eles se comportem como os *"Homens Espirituais"* de que falava o abade calabrês, e nesse sentido autênticos *"homens novos"*, filhos da Idade (Reino) do Espírito Santo:

"aquela em que os homens seriam verdadeiramente humanos, em que nada lhes faltaria e nada os diminuiria e em que poderiam, plenos, exercer a principal característica sua de fantasia criadora" (1988: 568).

Por outras palavras, trata-se de restaurar uma nova humanidade ou, no limite, uma humanidade regenerada que viva em plena liberdade, em pleno amor, em plena fantasia (1988: 565). Em resumo, se o objectivo é formar uma humanidade que seja capaz de viver plenamente *"na sua integridade uma inteira vida; não despedaçados na angústia económica e noutras, só farrapos de vida"* (1990b: 141), ele não se realiza somente pela acção do Espírito Santo, necessita sobretudo de uma "anagogia", mais do que de uma pedagogia, ainda que renovada.

1.3. O contributo da educação para a formação do V império

No seu texto *Composição do Brasil*, Agostinho da Silva propõe-nos o conceito de "anagogia" como contraponto ao conceito tradicional de pedagogia que ele não perfilha. Na sua opinião, este conceito, confundido cada vez mais com "catagogia" (condução para baixo), centra-se no verbo empurrar, dado que as crianças são literalmente empurradas para ler, escrever e contar, *"mesmo que não o queiram, já que é a escola obrigatória, até mais obrigatória que a vida, pois até com fome, frio e mau trato se tem de lhe ir à frequência"* (1988: 559). Ao contrário desta atitude "catagógica" que nos leva a não acreditar em nós, à submissão e à obediência cega, prefere, como já dissemos, optar pelo conceito de "anagogia". Este faz da *Criança* o modelo do mestre e não o inverso, e "anagogia" significa também o *"acto de levar para cima ou de fazer subir"* (1988: 559). Ao fazer dos verbos acompanhar, amparar, guiar e compreender o seu lema de acção, este acto elevatório situa-se nos antípodas do verbo empurrar, permitindo a que cada *Criança*, e mesmo a que cada adulto tenha a mesma igualdade de oportunidades e forneça a "cada um tudo o que solicite para que a sua pessoa se possa desenvolver e afirmar" (1990: 12). Deste modo, o professor deve amparar, ajudar *"degrau após degrau, até que atinja a maior altura possível, segundo a vocação e as forças que haja em cada um"* (1988: 559), a fim que cada um de nós seja levado a criar — *"que foi ao que viemos"*, diz Agostinho — e a cumprir-se de acordo com os seus talentos ou atributos.

Vimos para criar. Importa, por isso mesmo, que o professor não separe o corpo da alma, não quebre a unidade originária, simbolizada pela "unidade de Adão e Eva", por intermédio de uma pedagogia que ensina hipocritamente a primazia da alma sobre o corpo e que depois da escola é *"quase sempre o corpo que é puro e a alma que é corrupta"* (1988: 196). O que está pois em jogo é levar a que a educação, animada pelo espírito "anagógico", restaure não só a *Criança* que há em nós, mas saiba despertar e reconduzir o Andrógino (Libis, 1980) que também existe em nós e que, sob a influência de uma "catagogia", está esquecido. Para isso, e não esquecendo que cabe ao espírito português fazer das *Crianças Imperadores*, tem que se criar e

valorizar os lugares onde se aprende e não, que é o que vulgarmente acontece, os lugares onde se ensina; tem que se cultivar e favorecer a fantasia e não, como sempre tem acontecido, a memória; tem que se levar o professor a aprender a ser *Criança* (puerocentrismo) e não a *Criança* a ver no professor o seu eterno modelo (magistrocentrismo) e, por último, deve-se colocar as crianças em contacto com os problemas e a perguntar e não, como também normalmente acontece, com as soluções e com o "*decorar respostas às perguntas que se não fazem*" (1988: 749 e 196).

Agostinho da Silva fala-nos desse lugar (utópico), em que a educação prima sobre a instrução e em que a escola fosse simultaneamente artística, científica, filosófica e técnica, no seu *Barca d'Alva — Educação do Quinto Império*. Aqui oferece-nos uma visão de conjunto das suas propostas (cf., para um maior desenvolvimento, Manso, 2000: 185-220 e Casulo, 2000: 132-137), pelo que encaramos este seu texto como um autêntico programa teórico e de acção. Em resumo, diz o seguinte:

- Um povo só é livre quando pode exprimir a sua opinião, em qualquer momento e sem medo de sanções, através dos meios que considere adequados, usando para isso de inteligência crítica sobre informação actualizada;
- O povo, para ser livre, deve raciocinar sobre aquilo que lê, o que pressupõe que tenha uma inteligência crítica para escapar à má influência dos professores, dos *media* em geral e dos autores: "*e confiemos agora somente na infinita capacidade de correr, percorrer e discorrer*" (1988: 477);
- A responsabilidade pelo "*correr, percorrer e discorrer*" da inteligência cabe à escola, mas não à escola tradicional, pois, segundo o autor, esta destrói o poder criador e a invenção poética da *Criança*, impedindo-a de se adaptar ao mundo, tal como ele existe: "*A tarefa é naturalmente de escola, pelo que sei e vejo, está muito mal*" (1988: 477);
- O modelo de escola que propõe, influenciado por Montessori, pelas comunidades primitivas cristãs, por Pestalozzi, Tolstoi, Charles Gide, António Sérgio, Rogers e Neill, é o da cooperativa escolar ("a tal cooperativa ou escola, que talvez se chame também, e apenas Barca d'Alva" — p. 479): "*que fosse uma cooperativa de crianças e de adultos que plenamente tivessem sido crianças, (...) é uma casa aberta para os tempos livres de crianças e adultos que terão à sua disposição material de consulta e trabalho, incluindo-me eu no material, porque me comprometo a só falar quando me perguntarem alguma coisa (...) lugar em que as crianças portuguesas são elas próprias e, quanto possível, felizes, ou, pelo menos, em paz*" (1988: 479 e 481)⁴;

- É uma casa aberta para acolher crianças e adultos onde todos se sintam felizes, estejam em paz, sejam mais inteligentes, mais criadoras e comunhem do espírito cooperativo que consiste na partilha total dos bens, em que tudo seria, assim, *"sempre de todos, sempre de nenhum, e insistindo mais até no termo de nenhum, (...) e ser fim último do homem não ser dono de nada, mesmo em conjunto com outros, seguro de que no fim de tudo se é sempre possuído por aquilo que se possui"* (1988: 478-479);
- A existência de uma *"Nação Portuguesa constituída por todos os que falam ou deviam falar português"* (1988: 482) carece de uma educação que não seja um molde, para que cada um possa viver plenamente, de acordo com os seus talentos: *"dar a cada criança como a cada adulto uma inteira e igual oportunidade de partida e deixar que revele cada um os predicados que tem, contribuindo para que mostre à Nação o que pode vir a ser, no conjunto de todos eles"* (1988: 483).

Mas a atitude pedagógica de Agostinho, que encara a natureza humana como excelente, aposta na Criança, por intermédio do processo "anagógico", para restaurar a bondade inicial e para restaurar a cisão entre alma e corpo. Numa palavra, Agostinho vê na Criança o "andrógino" dos "Tempos primordiais". Por isso, ele insiste que a educação não é *"levar ninguém a ser isto ou aquilo, não é tentar influir de qualquer modo em sua orientação futura, mas dar meios de expressão à sua capacidade criadora e de comunicação"* (1990: 39), pois só assim é que se pode pensar em reaver a unidade originária quebrada por uma orientação pedagógica apostada na separação e no "empurrar". Para além disso, para se estabelecer esta unidade pressupõe que o educador, enquanto ajuda o educando a ser ele próprio, a que ele se cumpra e a que seja, não esqueça que o amor só tem como dever garantir o exercício pleno da liberdade: *"não tens essencialmente de amar nos outros senão a liberdade, a deles e a tua; têm, pelo amor, de deixar de ser escravos, como temos nós, pelo amor, de deixar de sermos donos do escravo"* (1990: 9).

2. Para uma interpretação mitanalítica do V Império

2.1. V Império versus Mito da Idade de Ouro

Nada melhor para introduzir a leitura mítico-simbólica do V Império que começarmos por apreender o significado simbólico do número cinco. Este número representa o elemento vivo (Endres & Schimmel, 1991: 104-118), a união do três (virilidade) com o dois (feminilidade). Como todos os números ímpares é considerado um número masculino, *"portador de uma valência especial do espírito"* (Nichols, 1989: 134). Simboliza o homem, porque ele tem cinco sentidos, cinco dedos em cada mão e em cada pé, a saúde e o amor, da hierogamia e da união do

princípio celeste (três) e do princípio terrestre da mãe (dois). Ao contrário do número quatro, personificado pelo *Imperador*, que simboliza a orientação do homem para a realidade, o número cinco, a quinta-essência, já representa, na pessoa do Papa (quinto arcano do Tarot) como "face visível de Deus" (Nichols, 1989:127-135), um novo desenvolvimento no rumo da unidade. Por outras palavras, pela simbologia que lhe é conferida pelo número cinco, o *V Império* é sinal de "união; número também do centro, da harmonia e do equilíbrio. (...) Símbolo igualmente do universo (...); símbolo da ordem e da perfeição; finalmente símbolo da vontade divina que só pode desejar a ordem e a perfeição. Representa também os cinco sentidos e as cinco formas sensíveis da matéria: a totalidade do mundo sensível" (Chevalier & Gheerbrant, 1994: 196). Sublinhe-se igualmente que cinco é três mais dois, o que significa que combina a "Trindade do espírito com os opostos da experiência humana" (Nichols, 1989: 134).

Permitimo-nos, nesta linha, chamar a atenção que a simbologia do número cinco nos abre a porta para a Divindade. Esta abertura, opera-se por intermédio da figura do Papa (figura do *logos* e *animus* junguiano: princípio masculino inconsciente e mediador entre Deus e o Universo). É conhecido que o *pontifex* latino significa ponte/união do homem com Deus e entre os três mundos: divino, psíquico e físico.

E não é Deus a razão de ser do Paraíso? E para o homem restaurar uma nova *Idade de Ouro*, não precisa ele de pontes? É, pois, na base destas interrogações, que não deixa de ser sintomático que Agostinho da Silva tenha escrito: "*Idade de Ouro — se chamou a uma vaga lembrança alterada e embelezada por poetas — ou Paraíso Terreal, bem tocado de seu celeste, é o nome próprio ou heterónimo, e, como para todos os heterónimos, a pergunta fundamental, de tão difícil resposta, é heterónimo de quê?, dessa primeira época de nossas aventuras na Terra. Todos felizes, ao que se crê, o que aparecia oferecido pela natureza se consumia, e se passava adiante*" (1988: 778). Não deixa de ser sintomático que ele tenha afirmado que o "*ideal de governo o não haver governo, como o não havia no Paraíso (...) como ideal de economia o não haver economia, como não a havia no Paraíso*" (1988: 199-200). Se acrescentarmos a estas passagens, a importância da *Criança* (símbolo da androginia humana), enquanto *Imperador do V Império*, do *Banquete gratuito* (símbolo da partilha dos bens e da abundância) e da *Libertação dos Presos* (símbolo da paz, da justiça, de harmonia e da convivência originária sem mácula), podemos concordar com Marina Scriabine quando escreve que o mito da Idade do Ouro consiste na "*crença num tempo passado, presente ou futuro, durante o qual um casal primordial de antepassados, de indivíduos ou a humanidade no seu conjunto conheceram, conhecem ou conhecerão uma felicidade perfeita, podendo esta ser descrita sob diferentes aspectos*" (1978: 421).

E se completarmos esta definição — atendendo às principais versões greco-romanas do mito, as de Hesíodo (1951: vv. 110-126), Ovídio (1992: I, 89), Platão

(1956: vv. 114e-115b) e de Virgílio (1997: IV^a Bucólica, 5) —, com os mitemas (pequenas unidades significativas da narrativa, cujo conjunto constitui o mito) estruturantes do mito em análise, ficamos a compreender melhor o alcance latente e simbólico do *V Império*, tal como ele foi definido e caracterizado por Agostinho da Silva. No tocante aos mitemas, eles são cinco:

- o primeiro fala de uma "realeza (magnífica e radiosa) passada, perdida ou exilada";
- o segundo, consequência do anterior, trata de um "rei escondido" numa ilha ou no interior de uma montanha;
- o terceiro, identificado com o país da Cocanha, fala-nos de que este rei - na sua bem-aventurada ilha — é, ou foi, o rei de um "país da abundância", da paz, da justiça e da concórdia;
- o quarto mitema, que é um dos núcleos duros do mito da Idade de Ouro, trata do "regresso" do "rei escondido" a esse "in illo tempore" (Eliade), o que significa que tem o poder de subverter o tempo (aspecto que tem sido uma obsessão na tradição ocidental);
- o quinto, e último, refere o modo como esse regresso (o do rei escondido ou exilado) pode ser realizado, e o modo de restabelecer novamente a abundância e a paz, mediante a famosa "pergunta", o que pressupõe que aquele que a faz, possua qualidades tais como a pureza, o desinteresse, a boa-vontade e, sobretudo, a ausência de indiferença (Durand, 2000a: 147-148 e Durand & Sun, 2000b: 248).

De acordo com o nosso propósito, não será excessivo retomarmos, ainda que muito brevemente, o terceiro mitema. Ele fala-nos da "paz" (a beatitude dos começos, a era paradisíaca, longe de todo o mal, onde os deuses e os homens conviviam à "margem de penas e misérias" e numa cúmplice quietude), da "abundância" (ilustrada pela imagem do jardim, da ilha ou do oásis, a que corresponde uma quantidade inúmera de bens e de saborosos frutos, de flores de árvores ou de plantas, além das águas correntes estarem sempre presentes o que é significativo — Bachelard, 1978: 29-62) e da "justiça" (é o modelo da justiça divina, visto o homem tomar o comportamento dos deuses como paradigma a seguir, a imitar). Esta constelação mitémica permite-nos considerar a Idade de Ouro, situada no "Tempo Prestigioso" (Gusdorf), o "Tempo das Origens" (Eliade), como sinónimo do Paraíso da Infância, do Éden terrestre, dos Campos Elísios, das Ilhas Afortunadas, do Jardim das Hespérides e do género arcaico caracterizado pela felicidade eterna (Bauza, 1996: 53-62; Le Goff, 1984: 316-324; Gusdorf, 1985b: 8-23 e Bénédjambontems, 1988: 52-56). Neste sentido, nunca é de mais sublinhar que os mitemas constituintes da Idade de Ouro encontram-se no Jardim das Delícias (Delumeau, 1994), indicando, por meio de imagens impressivas, um décor tranquilo, generoso e

harmonioso Assim, não é pois de estranhar que o "paraíso adâmico" surja, do ponto de vista fenomenológico, como "refúgio circular"⁵ enquanto sinónimo de perfeição e de protecção contra o tempo histórico ou profano. De protecção também contra os traumatismos que esta experiência temporal provoca na esperança do homem alcançar o chamado reino do "presente eterno" (Mircea Eliade).

Interligado com o este mito, encontra-se o *mito da Androginia humana*, bem estudado por Mircea Eliade (1977; 1981a e 1981b), Jean Libis (1980 e 1986), Georges Gusdorf (1983), entre outros autores, e tem como pano de fundo a narrativa da Criação tal como o *Génese* a descreve (Gn 3, 21-23), e as referências que Platão faz no seu *Banquete* quando fala do andrógino como um ser bissexuado com a sua forma esférica (189d 6-190). O andrógino é o "homem primordial" antes da *Queda Original* (Gn3, 1-13), é, portanto, o Antepassado mítico da humanidade próprio da Idade de Ouro. Assim, e na impossibilidade de aqui desenvolvermos aprofundadamente este mito (Araújo, 1996 e 1997), contentamo-nos em referir que a androginia é um símbolo "super-fecundo" (Jean Libis), pois é expressão de totalidade (coincidência dos contrários), de autonomia e de força, com excepção para a característica da imortalidade. Ao traduzir a ideia de homem "primordial" ou "total", este símbolo exprime a perfeição das origens e consequentemente um estado primordial não condicionado: "*O mito do andrógino, cujos começos se perdem na noite dos tempos, evoca uma unidade originária dos sexos, perdida por acidente ou por falta, e que suscita através das gerações humanas, a busca por cada uma das duas partes da parte complementar, em vista à restauração da bem-aventurada plenitude original*" (Gusdorf, 1983: 217). É precisamente a reconquista, a restauração desta unidade originária, "*já que se perdeu a verdadeira primitividade do Paraíso*" (1988: 756), simbolizada pelo *mito do Andrógino*, que Agostinho da Silva procura realizar com a edificação do *V Império* e com a coroação da *Criança Imperador do Reino do Espírito Santo*. Este Império, decalcado do Éden (leia-se também a Idade de Ouro), aparece como refúgio circular e vegetal de onde não só apetece sair, como para onde se quer sempre regressar porque se quer fugir à entropia da história para aceder ao reino do "presente eterno" (o chamado *illud tempus paradisiaco*). Este aspecto é, para nós, uma das marcas distintivas do *V Império* de Agostinho, ao ponto de ele nos dizer que o "*ideal último do Português é reconquistar o Paraíso e entrar naquele despojar-se de espaço e tempo a que Luis de Camões preludiou com a Ilha dos Amores*" (1990: 56).

Mas para que esta reconquista se faça é necessário que se proceda à anulação do "tempo profano" ou "histórico", a qual coincide com a estrutura temporal própria do *Reino do Espírito Santo*. Esta anulação visa a instauração do tempo antes da *Queda Original*, na terminologia da tradição cristã, do *illud tempus paradisiaco*, da "beatitude dos começos" onde o "acto decisivo" (Eliade) teve lugar. Por outras palavras, este *regressus ad originem*, exprimindo o desejo de recuperar a condição primordial do "antepassado mítico", aponta para um recomeço da "história" e a

exaltação criadora dos "começos", o que na terminologia de Agostinho corresponde ao tempo do *V Império* (Reino ou Idade do Espírito Santo de Joaquim da Flora), como Império dirigido pela "*inocência, a imaginação, o sonho*" (1988: 740), numa "*História Eterna sempre sem Tempo, através do Tempo que é nosso*" (1988: 753).

2.2. A Criança como Imperador

A *Criança* sempre "*inocente e pura*" (Silva, 1988: 757), simbolizando o retorno à pureza original, à inocência primigénia (à condição de andrógino), desperta quer o sentimento de "beatitude da infância"⁶ (Carl Gustav Jung), quer o sentimento da "beatitude dos começos" (Mircea Eliade). Por isso, não é de estranhar a grande atracção e fascínio que a infância exerce em Agostinho da Silva, ao ponto de a erigir como modelo de vida, paradigma exemplar a ser seguida e imitada pelos adultos e a quem os santos querem regressar. Nesta linha, parece-lhe natural proclamá-la como figura salvífica e redentora que "*estabelecerá na terra o Reino do Espírito Santo*", além de defender a inocência dos meninos como a "*capacidade que eles têm de não separarem seu corpo da sua alma, mas de os viverem num conjunto de espírito. O que faz a verdadeira existência das crianças é que nelas o fulcro de vida é o amor que tem o corpo pela alma e a alma pelo corpo. O que é a correspondência, na terra, do Amor que une o Pai e o Filho*" (1988: 195-196). Porém, a *Criança*, para Agostinho, não é somente símbolo de mediação, de imaginação, de inocência, de futuro, de simplicidade e de sonho, ela é também, enquanto *Imperador* e *alter-ego* do Espírito Santo, o "mestre e guia" do povo com a condição de o servir (Silva, 1990: 72). Neste sentido, a *Criança*, ao assumir-se como "*pastor único de um rebanho único*" (1988: 569), tem poder para instituir, para edificar, para governar, conduzir e liderar, ou não é o mesmo Agostinho que nos lembra que compete à *Criança* "*mandar em nós todos*" (1988: 569)?

Face à dupla simbologia que a *Criança Imperador* ou "Monarca" encerra, pensamos que caso nos atenhamos ao mero registo culturalista corremos seguramente o risco de ficarmos aquém e na sombra do significado profundo que esta conjunção aparentemente antagónica encerra. Daí a necessidade, à semelhança daquilo que fizemos no ponto anterior, de recorrermos à simbólica para exaurirmos o sentido deste par em conjunção.

2.2.1. Do simbolismo da Criança

Assim, a *imagem arquetípica da criança*⁷, que corresponde ao estágio "urobórico"⁸ (condição paradisíaca do desenvolvimento da criança) de Neumann, caracteriza-se por um "*mínimo de desconforto e tensão e um máximo de segurança, e também pela unidade entre o eu e o tu, entre o Self e o mundo*" (1995: 14). Esta unidade, identificada com a realidade unitária do paraíso, é simbolizada pelo

"redondo", pelo "refúgio", pelo "lar original", pelo "círculo", pelo "oceano", pelo "lago" e por todas as imagens associadas ao *mito do Paraíso*, tais como a do andrógino, da vegetação luxuriante e dos frutos variados que lhes estão associados, das águas correntes, etc.: *"Infância é símbolo de inocência: é o estado anterior ao pecado, portanto o estado edênico, simbolizado em diversas tradições pelo regresso ao estado embrionário, de que a infância está próxima. Infância é símbolo de simplicidade natural, de espontaneidade"* (Chevalier & Gheerbrant, 1994: 240)

Ao referir a futurização, o carácter invencível, o hermafroditismo como aspectos marcantes e determinantes da *imagem arquetípica da criança*, Jung está-nos já a ajudar a entender o mistério de a *Criança* surgir como *Imperador*. Assim, ficamos a saber que a *Criança* representa o futuro em potência, a mudança futura da personalidade, a síntese dos elementos conscientes e inconscientes da personalidade. Por isso compreende-se que ela seja um símbolo de totalidade, revestindo as formas do "redondo", do "círculo", da "esfera" ou do "tetraedro" e que se afirme, como um símbolo mediador, salvador e reunificador de contrastes. É precisamente pela *imagem arquetípica da criança* se adequar naturalmente, devido à sua plasticidade e pregnância simbólicas, em sintetizar e em reunir os contrastes que se pode falar do seu carácter hermafrodita, ou não sabemos nós que a maioria dos deuses criadores do mundo eram bissexuais? Embora percebamos o que Jung queira dizer ao evocar este aspecto marcante do *simbolismo da Criança*, preferimos falar, antes, de androginização quer na sua dimensão mítica, quer na sua dimensão arquetípica: o andrógino, enquanto expressão da totalidade (coincidência e harmonia dos contrários), simboliza a perfeição das origens, o estado primordial não-condicionado (a total autonomia), a espontaneidade, a força e a liberdade (Libis, 1980, 1986 e Eliade, 1981a)

É pois devido a esses atributos ou qualidades que a *Criança* aparece simultaneamente como "Deus-criança" e "criança-herói": o primeiro revestindo a figura de uma divindade infantil e o segundo a figura de um herói juvenil. Ao passo que deus (divino significa ainda não humanizado) é um ser sobrenatural puro que necessita da *Criança* para se manifestar, o herói, ainda que humano, possui algo de sobrenatural (veja-se o caso de Hércules: é um semi-deus). A *Criança* se é, por um lado, "insignificante", "frágil", "carente" e por isso mesmo sujeita ao abandono, à exposição, aos perigos de toda a espécie; ela é, por outro lado, "divina", pois dispõe de forças quase que hercúleas que lhe permitem fazer face aos perigos e às agressões: *"A criança é o abandonado, o desamparado e ao mesmo tempo o divinamente poderoso; ela é o início insignificante, duvidoso, e o fim triunfante"* (Jung, 1993: 141). É curioso realçar esta dupla face da *Criança*, a fazer-nos lembrar Jano (Grimal, 1992: 258-259), em que uma aponta para o futuro ("o ser final é depois do homem" como quer Jung) e a outra aponta para o passado ("o ser inicial era antes do homem", de acordo com Jung). Daí a *Criança* afirmar-se simultaneamente como um ser do "início" ou do princípio e um ser do "fim": *"Psicologicamente, esta afirmação*

significa que a criança simboliza a natureza pré-consciente e pós-consciente do homem. A sua natureza pré-consciente é o estado inconsciente da primeira infância; a sua natureza pós-consciente é uma antecipação, por analogia, para além da morte" (Jung, 1993: 140). Este estado inconsciente da primeira infância corresponde à inocência primigénia do estado edénico — o estado antes da queda, isto é, antes do pecado original. Neste contexto, não é de estranhar que a infância seja sinónimo de espontaneidade, de não-conhecimento, de não-diferenciação, de identidade e de simplicidade própria do estado natural, atributos próprios da Idade de Ouro ou mesmo do Paraíso Perdido (Eliade, 1981b: 70). Em síntese, a *imagem arquetípica da criança* simboliza o carácter benéfico do Inconsciente Colectivo, o futuro, a novidade, a simplicidade, a reunião ou a conjugação dos contrastes, tais como o inconsciente e o consciente, o princípio passivo ou feminino (*yin*) e o princípio activo ou masculino (*yang*), entre outros. De acordo com a classificação isotópica das imagens elaborada por Gilbert Durand, esta imagem (arquétipo "substantivo" na sua terminologia) inscreve-se no regime nocturno, e é subsumida pelas estruturas místicas do imaginário que se caracterizam pela dominante digestiva, com as suas técnicas do continente e do *habitat*, com os seus valores alimentares e digestivos e com a sua sociologia matriarcal e de amamentação (Durand, 1992: 307-320 [especialmente, pp. 319-320] e 506-507).

2.2.2. Do simbolismo do Imperador

Na obra de Agostinho da Silva, ainda que num aparente paradoxo, a *simbólica da Criança* completa-se com a figura do *Imperador*, que convém igualmente explorar, a fim de ficarmos com uma visão compreensiva do conjunto deste par de contrastes, ou, se se preferir, desta conjunção de opostos. Ao longo da nossa exposição tivemos o cuidado de sublinhar o significado que Agostinho atribui à *Criança Imperador*, nomeadamente, e, recordamos, a função de governar o Mundo, isto é, o Império e, sobretudo, a função de nos governar como único pastor para um só "rebanho". Todavia, e Agostinho alerta-nos, o Imperador dos portugueses não nos deve governar na linha do imperador alemão, mas numa linha de alta espiritualidade, que é o mesmo que dizer orientado simultaneamente pela mística e pela razão. Por isso, é que o nosso Imperador soltava os presos das prisões, distribuía comida aos pobres, promovia a abundância, dado a propriedade colectiva da terra, e pregava o "*modelo de vida santa, a humildade, a fragilidade, a generosa alegria, a capacidade de imaginação, o gosto do jogo e a inocência dos meninos*" (1988: 195).

Do ponto de vista simbólico, começamos por salientar que o *Imperador* é o quarto arcano do Tarot, o Civilizador (lembrando já um dos mitemas marcantes do *mito de Prometeu*), e uma das formas que reveste a *imagem arquetípica do Pai*. A figura do Imperador representa por inerência "*o império, a dominação, o governo, o poder, o êxito, a hegemonia, a supremacia da inteligência na ordem temporal e*

material. (...) a acção é o objectivo da inteligência e a sabedoria não serviria para nada se não se aliasse à Força: pela sua união, a sua energia penetra no interior deste mundo, do qual é soberano indiscutido. (...) representa o governo, a protecção, o trabalho construtivo e inteligente, a solidez, o conselho, a tradição, a autoridade ou, no sentido desfavorável, a oposição tenaz, o preconceito hostil, a tirania, o absolutismo" (Chevalier & Gheerbrant, 1994: 240). Do ponto de vista psicológico, o Imperador "convida-nos a tomar posse de nós mesmos, a ordenar tudo no sentido da vontade de poder. (...) Numa palavra, ele é o Demiurgo, aquele que constrói tanto o homem como o mundo" (1994: 240). O Imperador simboliza, ao contrário da Criança, o mundo patriarcal, o Logos, a palavra criativa, o domínio masculino do espírito sobre a natureza e, conseqüentemente, o pensamento organizador e estruturante. Não é pois ao acaso que o seu número, no Tarot, é o quatro que é o número da ordem matéria, e por isso símbolo da terra, da espacialidade terrestre, da organização e da ordenação racional⁹, da totalidade, dado que inclui as quatro dimensões da vida, da lei e da ordem (Endres & Schimmel, 1991: 87-103; Chevalier & Gheerbrant, 1994: 554-555).

De acordo com a classificação isotópica das imagens elaborada por Gilbert Durand, esta imagem (arquétipo "substantivo" na sua terminologia) inscreve-se no regime diurno (Durand, 1992: 135-162), é subsumida pelas estruturas heróicas do imaginário (1992: 202-215 e 506-507), caracterizadas pela dominante postural, pela distinção, exclusão, idealização, ascensão, geometrismo e pela luz: "*Pode-se mesmo dizer que o sentido pleno do Regime Diurno do imaginário é pensado 'contra' as trevas, é pensado contra o semantismo das trevas, da animalidade e da queda, quer dizer contra Cronos, o tempo mortal*" (1992: 213).

2.3. A Criança Imperador e o Mito da Idade de Ouro

Na *Quarta Bucólica*, Virgílio liga a Idade de Ouro à infância do seguinte modo: "*Eis que chega aquele fim de idade que predisse Cumas outrora, renascendo assim a grande ordem de século após século. Já volta Virgem, já Saturno [o Cronos grego] volta e nova geração do céu se lança. Protege tu, Lucina, este menino que, primeiro, verá a férrea idade sumir do mundo logo vindo a de ouro; já reina teu Apolo*" (1993: 22). Deixando de lado as razões que levaram Virgílio a contrariar a teoria da decadência das Idades de Hesíodo, importa realçar a necessidade de o menino ser protegido, a fim de que ele possa desfrutar do advento da Idade de Ouro sob o reinado de Saturno (Grimal, 1986: 415), ainda que Virgílio fale de Apolo (1986: 31-34). É de notar, mais uma vez, que se se chama a atenção para a necessidade da Criança ser protegida de acordo com a tradição que prefere privilegiar a faceta mais visível da infância, isto é, o seu estado de abandono próprio da sua condição (Jung, 1993: 126-130), em detrimento do seu lado heróico (1993: 130-134).

Ora é precisamente aqui que gostaríamos de chamar novamente a atenção para o contributo de Carl Gustav Jung, que, no seu estudo *Contribuição à Psicologia*

do *Arquétipo da Criança* (1993: 105-144), salienta que a *Criança* tanto é divindade como herói. Se atentarmos, pois, a esta dupla faceta, já por nós descrita anteriormente, pensamos ter dado mais um passo no esforço de compreender o significado que o autor do *Barca d'Alva* pretende emprestar à sua *Criança-Imperador*, porquanto é à *Criança* que compete não só mandar em nós, como fundar um Império, qual Ilha dos Amores de Luís de Camões, sem fome, sem presos e sem guerras (lembramos aqui o estado de abundância, de paz e de harmonia perfeita da *Idade de Ouro* e mesmo do Éden): "*a figura mais importante no mundo é a da Criança, que do mundo se coroa Imperador; (...) é a Criança quem deve mandar em nós todos, primeiro para que nos dê alguma coisa de sua imaginação, de sua inocência, seu contínuo sonho, de seu esquecer-se de tempo e de espaço, de sua levitante vida*" (Silva: 1988: 569). A esta tarefa salvífica, civilizadora, patriarcal corresponde, a nosso ver, a figura do *Imperador* como *imagem arquetípica do Pai*, que por intermédio do *Logos*, isto é, da racionalidade pura, da palavra criativa, institui a ordem masculina. Em resumo, a faceta do *Imperador*, na sua qualidade de guardião da cultura e da tradição e dos valores, isto é, da "previsibilidade", parece sobredeterminar o lado pueril da *Criança*. Parece querer abafar, se não mesmo estiolar, o seu carácter de marca, que é a sua "imprevisibilidade", isto é, o seu lado natural porque próximo do *Eros* feminino, ou como emergente do mundo matriarcal (Andrés Ortiz-Osés): "*A 'criança' é o abandonado, o desprotegido e simultaneamente o divinamente poderoso; ele é o princípio insignificante, duvidoso, e o fim triunfante*" (Jung, 1993: 141).

Tendo em conta o exposto, parece-nos, assim, defensável que Agostinho da Silva quando fala da sua *Criança Imperador* é pelo seu lado heróico, divino e triunfante (a criança como ser final, isto é, o estado diurno e consciente do homem) que opta, ainda que se deixando seduzir e emocionar pela infância como lugar de carência, de fragilidade, de inocência e de abandono (a criança como ser inicial, isto é, o estado noturno, de não-diferenciação e in-consciente da primeira infância). É, por outras palavras, pelas suas facetas divina e heróica que ele opta, revestindo esta mesma opção uma simbologia eminentemente diurna. Pois, como sabemos, compete ao herói, instaurar a luz, criar o dia: luz e dia, são sinónimos da consciência, luminosa e da derrota do monstro localizado nas profundezas obscuras (o *Inconsciente Colectivo* junguiano). Em consequência desta vitória, as condições estão preenchidas para que o *Reino do Espírito Santo*, que faz da *Criança* o seu "modelo de vida" (Agostinho da Silva), possa nascer, fortalecer-se, afirmar-se e estabelecer-se na terra.

Assim sendo, temos novamente a possibilidade de reatualizar o Paraíso na terra ou, então, de restaurar a *Idade de Ouro*, de que falavam Hesíodo e Virgílio, uma nova Mékoné, lugar do homem primordial (antes da "queda") com os seus atributos particulares desta época (a amizade com os animais, o conhecimento da sua língua, a espontaneidade, a liberdade, a possibilidade de ascensão ao céu), onde a paz reinava num tempo antes do tempo, onde não havia governo, onde não havia

economia, onde não havia oposições e distinções. Tendo em conta a influência de Joaquim de Flora no pensamento de Agostinho da Silva, seria o tempo e o Reino do Espírito Santo em que os homens, à semelhança daquilo que acontecia na Idade de Ouro, tornariam a viver com os deuses que no seu caso receberiam o nome de Espírito Santo.

Conclusão

A *Ideia do V Império* em Agostinho da Silva fica, a nosso ver, mais completa depois de ter sido radiografada pela Mitanálise que desvelou, nos seus interstícios, os traços míticos da *Idade de Ouro*, a simbólica dos números, além das implicações simbólicas das figuras da *Criança* e do *Imperador*. Nesta linha, procedeu-se, igualmente, à interpretação conjunta da *Criança Imperador* e a sua ligação ao *mito da Idade de Ouro*. Indicou-se também que Agostinho da Silva parece ter-se decidido por optar pelo lado heróico da *conjunctio Criança Imperador*, com a lógica semântica de imagens que lhe está subjacente, deixando na sombra o estado de "abandono" que a caracteriza. Neste sentido, inclinamo-nos a pensar que, do ponto de vista mitológico, este par se identifica, na mitologia grega, com Hércules (Hércules), que é, como sabemos, simultaneamente divino e humano porque filho de Alcmena e de Zeus e, por isso mesmo, é, por direito de nascença, uma *Criança Divina* (Grimal, 1986: 187-203). As armas por si utilizadas são do tipo heróico: o bastão, a espada, oferecida por Hermes, e as flechas oferecidas por Apolo. Este tipo de armas, pertencente às "estruturas heróicas" (Regime Diurno — Durand, 1994: 178-202 e 202-215), foi usado por Hércules na procura do Jardim das Hespérides (Brosse, 1996: 291-300; Grimal, 1986: 195-196), o lugar mítico das "Maças de ouro". Estes frutos, ao simbolizarem a imortalidade, remetem-nos para o próprio Paraíso terrestre e, de certo modo, para Idade de Ouro.

O tipo de armas mencionado fortemente distintivo do Herói, do Chefe (leia-se também *Imperador*), bem poderia servir na mão dos lusitanos, deste lado do Atlântico, para reconquistar o Paraíso: autêntico refúgio despojado de espaço e de tempo. Com este gesto e gesta cumpria-se assim o destino de Portugal, já outrora assinalado por Luís de Camões, que é o dar novos mundos ao Mundo. Só que agora, essa gesta aconteceria em termos definitivos, pois a "imaginação da criança" tinha definitivamente triunfado e, por isso, coroada *Imperador do Império do Espírito Santo*.

Notas

- 1 Sobre Agostinho da Silva, cf., entre outros, Almir de Campos Bruneti (1988), José Flórido (1995), Artur Manso (2000: 29-30) e Paulo Borges: (2000: 186).

- 2 Pensamos que Agostinho da Silva queria que o seu *V Império* se afirmasse como um programa de valores que a todos beneficiasse e que o seu *Imperador* fosse não só o garante da paz perpétua entre os homens, como também o mediador do Espírito Santo na terra: "*L'Empire c'est l'application de la Loi cosmique au domaine humain, l'intervention souveraine d'une vérité unique valable pour tout et pour tous, selon la norme de l'universalité. Intermédiaire entre le Ciel et la Terre, l'Empereur est le Révélateur de l'Ordre, celui par lequel la Parole d'En Haut se communique au monde d'En Bas. Il ne peut accomplir sa fonction qu'en vertu de l'union en sa personne de l'humain et du divin*" (Gusdorf, 1985: 81, 83, 84-85 e 88). Nunca é de mais sublinhar a influência que o Padre António Vieira teve na construção do *V Império* de Agostinho. Daí acharmos pertinente lembrar aqui o seu significado: o *V Império*, para Vieira, estabelecer-se-ia antes da vinda do Anticristo, e consistiria num reino de 1000 anos que havia de abranger todas as raças e todas as culturas, fraternalmente unidas na fé católica e incorporadas num só império mundial; um reino de paz e de concórdia, um reino de justiça e harmonia, na qual as diferenças nacionais e culturais haviam de ser integradas numa unidade superior: um reino em que todos os habitantes do globo terrestre haviam de obedecer — de livre vontade — aos dois vigários de Cristo: ao Papa de Roma no plano espiritual; ao Rei de Portugal, no plano temporal. 1666, era, para Vieira, a data decisiva na História da humanidade, porque nele se manifestariam os primeiros sinais da gloriosa transfiguração do mudo. O mediador seria D. João IV, falecido em 1656, baseando-se em Bandarra, dizia que iria ressuscitar (Vieira, Pe A. (1983) — *Livro Antepreimeiro da História do Futuro*. Lisboa: Biblioteca Nacional, Introdução, pp.7-8 e Gomes, 1987: 193-197)
- 3 Como sabemos, Agostinho da Silva atribuiu um valor e um significado basilar à questão da liberdade, achando ilusório falar de liberdade política sem a ligar à liberdade económica, que tinha na propriedade colectiva o seu princípio e simbolizada pelo "Banquete" no Culto do Espírito Santo: "*O reino que virá é o reino daqueles que foram crucificados em todas as épocas, por todas as políticas e por todas as ideologias, apenas porque acima de tudo amavam a liberdade e a consideravam, não ao medo; às restrições e à força, como o grande motor do mundo; o reino daquele Deus que viam definindo-se fundamentalmente por não obedecer a nada e a ninguém senão à sua divina natureza; e reino que desejam para homens que não sintam a obrigação alguma que não seja a de se aproximarem quanto possível da divindade de ser livre, livre no vive, livre no saber, livre no criar*" (1990: 11).
- 4 Agostinho da Silva também na sua *Educação em Portugal* desenvolve a temática do "cooperativismo" e o modelo da "escola como cooperativa": "*Ora é à volta da escola primária, e entendendo-a como principiando com o jardim de infância, que pode iniciar-se a redenção económica de Portugal e, pela forma de a levar a cabo, a redenção de sua alma. Considerando que o cooperativismo, apesar de seus três defeitos (...), é ainda o sistema socialista mais perfeito no respeitar da natureza humana e, talvez, no avanço para uma tecnologia da automação, urge que se prepare o povo para que bem o exercite, e tem a preparação de começar o mais cedo possível. Toda a escola primária deveria ser uma cooperativa de produção e consumo, principiando logo no rumo certo de, não sendo apenas de produção, se defender das tentações de dominar o mercado e, não sendo apenas de consumo, não se ver obrigada a ceder às exigências do produtor*" (1990: 69).
- 5 O que coincide com as teses defendidas por Marie-Cecile Guhl, no seu extenso artigo intitulado *Les Paradis ou la Configuration Myhique et Archétypal du Refuge*, que afirma que o Paraíso é bem a "configuração mítica e arquetipal deste universal 'schème [noção durandiana não traduzível] — símbolo' do refúgio: se o arquétipo paradisíaco exalta as virtudes do espaço-refúgio, o mito dá um sentido ao 'schème'. O paraíso mostra que o retorno não é uma mera regressão; o retorno apela dinamicamente à superação, à perfectibilidade, e visa a transcendência" (1972: 91).
- 6 Sobre o sentimento de "beatitude da infância", escreve Jung: "*Un sentiment de béatitude accompagne tous les instants caractérisés par le sentiment d'une vie débordante, instants ou états où ce qui est amassé peut s'écouler sans entraves, où il n'est pas nécessaire de s'astreindre consciemment à ceci ou*

cela pour trouver une issue ou pour produire un effet; situations ou états où 'cela va de soi'; où il n'est pas nécessaire de se donner du mal pour réaliser je ne sais quelles conditions prometteuses de joie ou de plaisir. De cette joie qui, sans souci de l'extérieur, vient tout réchauffer du fond de l'être, le temps de l'enfance est le témoignage inoubliable. L'état d'enfant est donc un symbole de la condition intime particulière où apparaît la 'béatitude'" (1963: 407).

- 7 Podemos dizer que as *imagens arquetípicas* são a parte visível daquilo que Jung denominou de *arquétipos*, diferentes dos conteúdos biográficos particulares pertencentes ao Inconsciente Pessoal, e que *"provêm das possibilidades congénitas do funcionamento psíquico em geral, nomeadamente da estrutura herdada do cérebro"* (1991: 448). As *imagens arquetípicas* ou *primordiais*, como também foram designadas por Jung, a partir dos *Tipos Psicológicos*, apresentam normalmente conexões e semelhanças com os grandes mitos tradicionais e são sempre colectivas ou, então, são pelo menos comuns a um povo ou a uma época: *"Muito provavelmente, os principais motivos mitológicos encontram-se em todas as raças e em todas as épocas, a ponto de existirem motivos de mitologia grega no sonho e nas imaginações de negros"* (1991: 412; 433-34). Deste modo, permitimo-nos sublinhar a diferença crucial entre *arquétipo* e *imagem arquetípica* ou *primordial*, contando para isso com o auxílio precioso de Emma Jung e de Marie-Louise von Franz que, na sua *Lenda do Graal*, esclarecem o que é que Jung entende por *arquétipos* *"disposições psíquicas inconscientes, primariamente existentes, graças às quais o homem pode reagir de maneira humana (...) Eles só assumem uma forma determinada quando penetram, como imagens, no consciente; por isso, é preciso distinguir entre os arquétipos invisíveis, isto é, as disposições inconscientemente existentes e as imagens arquetípicas. Como possibilidades congénitas formadoras do comportamento e do entendimento, os arquétipos são aparentados com o instinto, formam com este uma correlação e são de natureza humana geral por levarem à produção de imagens arquetípicas que se repetem sempre de modo semelhante"* (1997: 26). O *arquétipo* junguiano corresponde àquilo que Hillman designa de *arquétipo numénico*, enquanto que a *imagem arquetípica* corresponde, também na sua terminologia, ao *arquétipo fenoménico*. De acordo com as suas palavras, só temos conhecimento do primeiro, sobre o qual nada se pode postular, através do segundo e este não é outra coisa do que a *imagem*. Deste modo, podemos então dizer que se é verdade que o *arquétipo* inspira e molda a *imagem arquetípica*, não é menos verdade que esta é a sua condição de visibilidade: *"De facto, o que quer que se diga sobre o arquétipo per se, será uma conjectura já governada por uma imagem arquetípica. Isso significa que a imagem arquetípica precede e determina a hipótese metafísica do arquétipo numénico"* (1997: 48). Depreende-se daqui o nosso esforço hermenêutico de realçar a importância e o valor da *imagem arquetípica*, enquanto tal, em detrimento da noção de *arquétipo* que se afigura como um obstáculo teórico desnecessário. Por outras palavras, o *arquétipo* é o verbo, é a acção que precisa de encarnar na *imagem arquetípica*, na medida em que esta é o seu meio de existir como realidade antropológica e cultural e não como mera entidade metafísica, isto é, ontológica. A este propósito, podemos igualmente salientar que os *"arquétipos numénicos"* aparentam-se aos símbolos, na medida em que estes, enquanto abstrações de imagens, só existem mediante as *imagens arquetípicas* (leia-se também *"arquétipos fenoménicos"*), pois de outra maneira não teríamos conhecimento deles.
- 8 Para um aprofundamento desta noção, veja-se a obra de Erich Neumann, intitulada *História da Origem da Consciência* (*Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* — 1949), na qual salienta: *"L'Uroboros si presenta come il rotondo che contiene, cioè come grembo primitivo e utero materno, nonché come l'unità degli opposti maschile-femminile, come i progenitori, come padre e madre, che sono uniti tra di loro in perpetua coabitazione. (...) L'Uroboros, il grande rotondo, non è solo il grembo, bensì anche i 'progenitori'. Il padre primordiale è unito alla madre primordiale nel l'unità uroborica; i due non vanno disgiunti uno dall'altra. Qui vige ancora la legge dell'origine, in cui sotto e sopra, padre e madre, cielo e terra, Dio e mondo si riflettono a vicenda e non possono essere separati. E come si potrebbe presentare mitologicamente la congiunzione degli opposti, quale iniziale condizione dell'esistenza, se non nel simbolo dei progenitori congiunti!"* (1978: 33 e 37).

- 9 Sobre o mito de Prometeu, veja-se Louis Séchan (1985 - 2e éd.) — *Prométhée*. Paris: PUF, Raymond Trousson (1976 - 2e éd.) — *Le Thème de Prométhée dans la Littérature Européenne (T.I)*. Genève: Droz, entre outros.
- 9 Sobre a importância do número quatro como factor de ordenação, veja-se a seguinte lista parcial descrita por Sallie Nichols: "*As quatro direcções da bússola; Os quatro cantos da Terra; Os quatro rios do Éden; As quatro qualidades dos antigos (quente, seco, húmido e frio); Os quatro humores (sanguínio, fleumático, colérico e melancólico); Os quatro Evangelistas (Isaías, Jeremias, Ezequiel e Oséias); Os quatro anjos (Miguel, Rafael, Gabriel, Fanel); As quatro bestas do Apocalipse; Os quatro elementos (terra, ar, fogo e água); Os quatro ingredientes alquímicos (sal, enxofre, mercúrio e azoto); As quatro estações; As quatro figuras geométricas básicas (círculo, recta, quadrado e triângulo); As quatro fases da Lua; As quatro letras hebraicas do sagrado nome do Senhor (Yod, He, Vau, He); As quatro operações básicas da aritmética (adição, subtracção, multiplicação e divisão); As quatro virtudes cardeais (justiça, prudência, temperança e fortaleza)*" (1994: 116).

Referências

- ARAUJO, Alberto Filipe (1996). O Simbolismo do "Mito do Paraíso" na Utopia de Tomás Moro. In *Educação e Utopia (Actas do Encontro Comemorativo dos 460 Anos da Morte de Tomás Moro, no Instituto de Educação e Psicologia da Universidade do Minho, Braga, 27 de Outubro de 1995)*. Braga: UM/IEP/CEEP., pp. 55-83.
- ARAUJO, Alberto Filipe (1997). *O "Homem Novo" no Discurso Pedagógico de João de Barros. Ensaio de Mitanalise e de Mitocrítica em Educação*. Braga: UM/IEP/CEEP.
- BACHELARD, Gaston (1978 – 14e Réimp.). *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris: José Corti.
- BANDARRA (1989 - 4ª ed.). *Profecias*. Lisboa: Vega.
- BAUZÁ, Hugo Francisco (1993). *El Imaginario Clásico. Edad de Oro. Utopía y Arcadia*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- BÉNÉJAM-BONTEMS, Marie-Josette (1988). Âge d'Or. In BRUNEL, Pierre (sous la dir. de). *Dictionnaire des Mythes Littéraires (nouv. édition augmentée)*. Monaco: Edit du Rocher, pp. 52-56.
- BORGES, Paulo (1989). História e Escatologia em António Vieira. *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLV, Fasc. 1, 97-123.
- BORGES, Paulo (1992). Silva, Agostinho da. In *Logos*, Vol. 4. Lisboa: Verbo, cols.1120-1125.
- BORGES, Paulo (2000). Para a Realização do Impossível — pensando a partir de e em homenagem a Agostinho da Silva. In *Tradição e Inovação: sua unidade em Agostinho da Silva (Actas de Colóquios sobre Agostinho da Silva: 1996-1999)*. Porto: Instituto de Filosofia da FLUP/Centro Leonardo Coimbra da FLUP, pp. 131-139.
- BROSSE, Jacques (1996 [1989]). *Mythologie des arbres*. Paris: Payot
- BRUNETI, Almir de Campos (1988). Um Agostinho da Silva, uns Fernando Pessoa. *Nova Renascença*, 8 (30-31), 174-182.
- CASULO, José Carlos (2000). Agostinho da Silva: Contributo para uma análise Filosófico-Pedagógica de Educação de Portugal. In *Tradição e Inovação: sua unidade em Agostinho da Silva (Actas de*

- Colóquios sobre Agostinho da Silva: 1996-1999*. Porto: Instituto de Filosofia da FLUP/Centro Leonardo Coimbra da FLUP, pp. 131-139.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain (1994). *Dicionário dos Símbolos. Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números*. Trad. de Cristina Rodriguez e Artur Guerra. Lisboa: Teorema.
- CIRLOT, Juan-Eduardo (1981 – 4ª ed.). *Diccionario de Símbolos*. Barcelona: Edit. Labor.
- DELUMEAU, Jean (1994). *Uma história do paraíso. O jardim das delícias*. Trad. de Teresa Perez. Lisboa: Terramar.
- DURAND, Gilbert (1979). *Science de l'Homme et Tradition. Le Nouvel Esprit Anthropologique*. Paris: Berg International.
- DURAND, Gilbert (1985). Iconographie et Symbolique du St. Esprit In *II Colóquio Internacional de Simbologia (Os Impérios do Espírito Santo Santo e a Simbólica do Império: Angra do Heroísmo, 13 a 19 de Junho de 1984)*. Angra do Heroísmo: Instituto Histórico da Terceira, pp. 37-52.
- DURAND, Gilbert (1992 [1969] — 10e éd.). *Les Structures Anthropologiques de L'Imaginaire*. Paris: Dunod.
- DURAND, Gilbert (2000a). Tradições da Idade de Ouro e Criatividade Portuguesas. In *Imagens e Reflexos do Imaginário Português*. Trad. de Cristina Proença. Lisboa: Hugin, pp. 143-170.
- DURAND, Gilbert & SUN, Chaoying (2000b). *Mythe, Thèmes et Variations*. Paris: Desclée de Brouwer.
- ELIADE, Mircea (1977). *Tratado de História das Religiões*. Trad. de Natália Nunes e Fernando Tomaz. Lisboa: Cosmos.
- ELIADE, Mircea (1981a). *Méhistophélès et l'androgynie*. Paris: Gallimard.
- ELIADE, Mircea (1981b). *Mythes, rêves et mystères*. Paris: Gallimard.
- ENDRES, Franz Carl & SCHIMMEL, Annemarie (1991). *Dizionario dei Numeri. Storia, Simbologia, Allegoria*. Trad. de Donatella Besana. Como: Red edizioni.
- FLÓRIDO, José (1995). *Um Agostinho da Silva*. Lisboa: Ulmeiro.
- GOMES, Pinharanda (1987). Quinto Império. In *Dicionário de Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, pp. 193-197.
- GRIMAL, Pierre (1986 – 8e éd.). *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*. Paris: PUF.
- GUHL, Marie-Cecile (1972). Les Paradis ou la Configuration Mythique et Archétypale du Refuge. *Circé*, 11-103.
- GUSDORF, Georges (1983). *Le Romantisme, II – L'homme et la nature*. Paris: Payot.
- GUSDORF, Georges (1985a). Les Empires du Saint-Esprit: Mythistoire et Idéologie. In *II Colóquio Internacional de Simbologia (Os Impérios do Espírito Santo Santo e a Simbólica do Império: Angra do Heroísmo, 13 a 19 de Junho de 1984)*. Angra do Heroísmo: Instituto Histórico da Terceira, pp. 79-122.
- GUSDORF, Georges (1985b). Réflexions sur L'ge D'Or. Tradition de L'ge D'Or en Occident. In *Les Templiers, le Saint-Esprit et L'ge D'Or (II Colloque de Tomar — Rencontres Internationales de Tomar)*. Lisboa: Gabinete de Estudos de Simbologia da Universidade Nova de Lisboa, pp. 8-23.

- JUNG, Carl Gustav & KERÉNYI, Charles (1993 [1941]). *Introduction à l'essence de la mythologie*. Trad. de H. E. Del Medico. Paris: Payot.
- HÉSIODE (1928). *Théogonie. Les Travaux et les Jours*. Le Bouquier. Trad. de Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres.
- HILLMAN, James (1997). Sobre a necessidade de uma psicologia do comportamento anormal Ananke e Atena. In HILLMAN, James (Org.). *Encenando os Deuses*. Trad. de Cláudio Giordano. São Paulo: Cultrix/Pensamento, pp. 9-54.
- LE GOFF, Jacques (1984). *Idades míticas*. In *Enciclopédia Einaudi (vol. 1 — Memória — História)*. Trad. de Irene Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, pp. 311-338.
- LIBIS, Jean (1980). *Le Mythe de l'Androgyne*. Paris: Berg International.
- LIBIS, Jean (1986). L'androgyne et le nocturne. In LIBIS, Jean *et al.* — *L'Androgyne*. Paris: Albin Michel, pp. 11-26.
- MANSO, Artur (1999). Notas sobre o Milenarismo Quintoimperialista de Agostinho da Silva. *Revista da Escola Secundária João Araújo Correia*, nº 1, 46-49.
- MANSO, Artur (2000). *Agostinho da Silva. Aspectos da sua Vida, Obra e Pensamento*. Vila Nova de Gaia: Estratégias Criativas.
- MANSO, Artur (2000b). Agostinho da Silva e a "Educação de Portugal". In *Tradição e Inovação: sua unidade em Agostinho da Silva (Actas de Colóquios sobre Agostinho da Silva: 1996-1999)*. Porto: Instituto de Filosofia da FLUP/Centro Leonardo Coimbra da FLUP, pp. 29-37.
- MOTA, Helena M. B. & CARVALHO, Margarida, L. S. (1996). *Uma Introdução ao Estudo do Pensamento Pedagógico de Agostinho da Silva*. Lisboa: Hugin.
- NICHOLS, Sallie (1989). *Jung e o Tarô. Uma jornada arquetípica*. Trad. de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix.
- NEUMANN, Erich (1978). *Storia delle origini della coscienza*. Trad. de Gianfranco Tedeschi. Roma: Astrolabio.
- OVIDE (1992). *Les Métamorphoses*. Trad. de Georges Lafaye. Paris: Gallimard (Folio).
- PLATON (1956 – 3e éd.). *Timée-Critias (Tome X — Oeuvres Complètes)*. Trad. de Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres.
- RUAS, Henrique Barrilaro (2000). O Espírito Santo em Agostinho da Silva. In *Tradição e Inovação: sua unidade em Agostinho da Silva (Actas de Colóquios sobre Agostinho da Silva: 1996-1999)*. Porto: Instituto de Filosofia da FLUP/Centro Leonardo Coimbra da FLUP, pp. 116-117.
- SCRIABINE, Marina (1978). Âge D'Or et Création Artistique. In GANDILLAC, Maurice de et PIRON, Catherine (sous la dir. de). *Le Discours Utopique*. Paris: Union Générale d'Editions, pp. 421-437.
- SILVA, Agostinho da (1988). Considerando o V Império. In BORGES, Paulo Alexandre Esteves (Org.). *Agostinho da Silva. Dispersos*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, pp.191-200.
- SILVA, Agostinho da (1988). Quinze Princípios Portugueses. In BORGES, Paulo Alexandre Esteves (Org.). *Agostinho da Silva. Dispersos*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, pp.253-267.
- SILVA, Agostinho da (1988). Barca d'Alva, Educação do Quinto Império. Fascículo 1. Considerações pessoais — Considerações impessoais — Considerações principais. In BORGES, Paulo

- Alexandre Esteves (Org.). *Agostinho da Silva. Dispersos*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, pp. 475-484.
- SILVA, Agostinho da (1988). Composição do Brasil. In BORGES, Paulo Alexandre Esteves (Org.). *Agostinho da Silva. Dispersos*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, pp. 553-560.
- SILVA, Agostinho da (1988). Estilo e Conteúdo. In BORGES, Paulo Alexandre Esteves (Org.). *Agostinho da Silva. Dispersos*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, pp. 561-566.
- SILVA, Agostinho da (1988). O Homem e as Civilizações. In BORGES, Paulo Alexandre Esteves (Org.). *Agostinho da Silva. Dispersos*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, pp. 739-741.
- SILVA, Agostinho da (1988). Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo. In BORGES, Paulo Alexandre Esteves (Org.). *Agostinho da Silva. Dispersos*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, pp. 743-751.
- SILVA, Agostinho da (1988). Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo. In BORGES, Paulo Alexandre Esteves (Org.). *Agostinho da Silva. Dispersos*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, pp. 753-758.
- SILVA, Agostinho da (1988). Uma Carta de Ajuda. In BORGES, Paulo Alexandre Esteves (Org.). *Agostinho da Silva. Dispersos*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, pp. 763-766.
- SILVA, Agostinho da (1988). Império do Passado e do Futuro. In BORGES, Paulo Alexandre Esteves (Org.). *Agostinho da Silva. Dispersos*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, pp. 781-783.
- SILVA, Agostinho da (1988). Nota sobre Cultura Portuguesa. In BORGES, Paulo Alexandre Esteves (Org.). *Agostinho da Silva. Dispersos*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, pp. 785-788.
- SILVA, Agostinho (1959). *Um Fernando Pessoa*. Lisboa: Guimarães Editores
- SILVA, Agostinho (1990 – 2ª ed.). *Educação de Portugal*. Lisboa: Ulmeiro.
- SILVA, Agostinho (1990b – 2ª ed.). *Reflexão. À Margem da Literatura Portuguesa*. Lisboa: Guimarães Editores.
- VERNANT, Jean-Pierre (1999). *L'Univers, les Dieux, les Hommes. Récits grecs des origines*. Paris: Du Seuil.
- VÍRGILIO (1993). *Bucólicas, Geórgicas, Eneida*. Trad. de Agostinho da Silva. Lisboa: Círculo de Leitores.